

NAS ORIGENS DA ÉTICA OCIDENTAL: A ÉTICA A NICÔMACO

Marcelo Perine

O. INTRODUÇÃO

O objeto deste pequeno trabalho é a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles(1), uma das obras que mais fortemente inspirou o pensamento ocidental, chegando quase a corresponder à intenção de seu autor ao escrevê-la, ou seja, lançar os fundamentos para toda ética posterior. Isto podemos constatar somente pela quantidade de comentários a seu respeito que encontramos ao longo de toda a história da filosofia até os nossos dias(2).

O nosso objetivo é extremamente modesto diante da grandeza desta obra e de quantas foram escritas a seu respeito. Pretendemos concentrar o nosso esforço na simples compreensão das suas grandes linhas

-
- (1) Assim ficou conhecida esta obra de Aristóteles, como se ele a tivesse escrito para o seu filho Nicômaco. Hoje todos os especialistas concordam em afirmar que o nome se deve ao fato de ter sido Nicômaco, sob a orientação de Teofastro, quem organizou a sua primeira publicação que deve ser situada entre os anos 310 e 300 aC.
 - (2) Para ter uma visão da extensa bibliografia sobre a *Ética a Nicômaco* pode-se ver a bibliografia apresentada no mais recente comentário a seu respeito: C.V. Ionescu, *La Filosofía Moral de Aristoteles en sus Etapas Evolutivas*, 2 vols., Madrid 1973.

e, particularmente, no que se refere ao problema da decisão moral que tem características especiais nesta obra, devido à antropologia que lhe é subjacente e ao estágio em que se encontrava o pensamento de Aristóteles quando o escreveu.

Nossa metodologia partiu da leitura do texto de Aristóteles com a ajuda de alguns comentários(3). Estamos cientes dos limites da reflexão que apresentamos a seguir. Ficaram fora do nosso objeto de análise muitos aspectos importantes da *Ética a Nicômaco*, como por exemplo, a lista das virtudes, especialmente a justiça, que ocupa uma larga parte do conjunto da obra, assim também como a apresentação da amizade e de seu lugar na ética aristotélica. Mesmo aquilo que apresentamos, o fazemos de modo sumário, porém, suficiente para dar uma visão geral desta grande obra, e possibilitar-nos algumas considerações finais, que acreditamos serem importantes para o pensamento ético atual.

1. A EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO DE ARISTÓTELES O LUGAR DA ÉTICA A NICÔMACO

Quando pensamos em Aristóteles, imediatamente o relacionamos com o sistema filosófico chamado hilemorfismo, como se fosse somente isto, o que já não seria pouco, que o grande Estagirista tivesse deixado para a filosofia ocidental. Contudo, os estudos desenvolvidos neste século vieram trazer à luz uma nova compreensão da obra de Aristóteles(4). Hoje em dia já não se discute mais que tenha havido uma sensível evolução no pensamento de Aristóteles ao longo dos quase 40 anos de sua atividade filosófica e literária.

As pesquisas de W. Jaeger lançaram luz sobre as diversas camadas de composição dos escritos de Aristóteles, e o livro de F. Nuyens sobre a evolução da psicologia de Aristóteles revela as fases distintas do seu pensamento: do idealismo platônico, passando pelo instrumentalismo

(3) Cf.: R.A. Gauthier e J.Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, 3 vols., Louvain 1958; W.D. Ross, *Aristotle*, London 1945; Id., *Aristotle's Parva Naturalia*, Oxford 1955; R.A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris 1963. Os textos da *Ética a Nicômaco* que aparecem citados neste trabalho são traduzidos do comentário de R.A. Gauthier e J.Y. Jolif.

(4) Duas grandes obras marcaram uma verdadeira revolução na compreensão do pensamento de Aristóteles em nosso século: em 1923 surge o livro *Aristóteles* de Werner Jaeger, e em 1939 e o de François Nuyens sobre a evolução da psicologia de Aristóteles (a tradução francesa do original holandês apareceu em 1948).

mecanicista, ao hilemorfismo. Vejamos brevemente as características destas fases em vista de compreender melhor o lugar que ocupa a Ética a Nicômaco no conjunto da sua obra.

1.1. A fase do idealismo platônico

Aristóteles começou a freqüentar a Academia por volta de 367/6 aC, com 17 anos de idade, no tempo em que Eudoxo substituíra Platão na sua presidência, enquanto Platão fazia a sua segunda viagem à Sicília.

Entre a sua primeira obra escrita por volta do ano 360, o diálogo *Gripos ou Da Retórica*, e *Das Idéias* escrita certamente antes de 348/7, obra que marca a sua ruptura definitiva com a doutrina das idéias, situam-se os seguintes escritos: *Eudemo ou Da Alma*, *Protrético*, *O Político*, *Da Oração*, *Do Bem* e *Da Filosofia*.

A obra que melhor representa esta fase é o *Protrético*, escrita por volta do ano 354. Trata-se de uma exortação à filosofia escrita sob a influência do platonismo tardio que encontramos no *Timeu* e em *As Leis*. Apresenta uma antropologia bipartida: o homem se divide numa parte racional e numa irracional. A alma é a parte racional e ela é que é propriamente o homem. A alma é imortal e eterna, assim como as Idéias, e o corpo é para ela um entrave que deve ser submetido para que ela possa tirar o melhor proveito possível desta situação "anti-natural" em que se encontra enquanto unida ao corpo. O filósofo, que é ao mesmo tempo o político, é aquele cuja sabedoria (*fronésis*) contemplativa e imperativa, contempla nas Idéias — as realidades primeiras — as normas que dirigem a sua ação.

1.2. A fase instrumental-mecanicista

Esta fase começa em 348/7 quando Aristóteles deixa Atenas após a morte de Platão e, depois de uma breve passagem por Assos, dirige-se à ilha de Lesbos onde instala uma escola em Mitilene por volta do ano 345/4. É a fase dos cursos: *Tópicos*(5), *Analíticos*, *Física* (livros I a VI e VIII), *Do Céu*, *Da Geração e Da Corrupção*, *História dos Animais*, *Do Movimento dos Animais*, *Das Partes dos Animais*, *Da Juventude e da Velhice*, *Da Vida e da Morte*, as antigas redações do *Da Alma* e *Da Sensação*, *Metafísica* (livros A, B, Γ, M — cap. 9 e 10 —, N),

(5) No comentário de R.A. Gauthier e J.Y. Jolif, op. cit., 36 (introdução), os autores afirmam que esta obra pode ser situada no período anterior.

Ética a Eudemo, Política (livros II, III, VII e VIII). Interrompe-a por 3 anos em 343/2, para dedicar-se à educação de Alexandre, filho de Felipe da Macedônia. Em 335 volta a Atenas e, depois de uma segunda tentativa frustrada de ser eleito para presidir a Academia(6), funda em 334 o Liceu como escola rival da Academia. Pertencem também a esta época: *Metereológicos, Poética, Retórica, Política* (livros I, IV-VI) e a *Ética a Nicômaco*.

O Aristóteles da fase instrumental-mecanicista(7) já renunciara à doutrina das idéias. Rejeita também o pessimismo platônico relativamente ao corpo. Sua concepção do homem neste período de transição situa a alma hierarquicamente acima do corpo, mas sem dar-lhe qualquer transcendência: "durante este período intermediário, mesmo que a sua filosofia contenha elementos sobre os quais ele teria podido fundar uma afirmação da imortalidade da alma, Aristóteles jamais tirou desses elementos a conclusão que eles comportam; bem longe de fazê-lo, ele rejeitou a imortalidade da alma que antes tinha defendido"(8).

A moral de Aristóteles, como veremos, corresponde à nova concepção do homem: o corpo é um instrumento da alma e deve colaborar com ela na realização da sua tarefa de homem. Não há unidade substancial entre a alma e o corpo e, a sua doutrina propõe uma moral para esta vida, separando valores corporais e valores psíquicos bem mais do que permitiria uma moral hilemorfista(9).

1.3. A fase hilemorfista

O pensamento de Aristóteles conhece sua última etapa nos últimos anos de sua atividade em Atenas (330 a 323). O hilemorfismo já estava presente no primeiro livro da *Física*, mas passa agora a ser aplicado aos seres vivos, com a elaboração do tratado *Da Alma*, no qual a alma é concebida como forma substancial do corpo.

A antropologia aristotélica entende agora o homem como uma única

(6) A primeira foi logo após a morte de Platão, quando foi eleito Epeusippo, e desta vez foi eleito Xenócrates.

(7) D. Ross chama desta fase de "média" ou "biológica" porque Aristóteles entende que há uma alma em todo animal e esta se define por sua função biológica. Cf.: W.D. Ross, *Aristotle's Parva Naturalia*, Oxford 1955, 12.

(8) Cf.: R.A. Gauthier e J.Y. Jolif, op. cit., 25 (introdução).

(9) Cf.: R.A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris 1963, 14.

substância composta de dois princípios que não têm existência separada: o corpo é a matéria (potência) e a alma é a forma (ato). Aristóteles tira as consequências de sua antropologia: não é a alma que conhece, como na fase anterior, mas o intelecto ativo porque a alma sendo forma do corpo, está inteiramente imersa na matéria. O intelecto ativo é uma substância separada do corpo, é eterno, e une-se à alma para produzir as idéias que esta, com a colaboração das faculdades sensíveis, tem capacidade de receber.

Pertencem a esta fase as seguintes obras: *Das Partes dos Animais*, *Da Alma*, *Da Sensação*, *Da Memória*, a nova redação inacabada de *Do Sono e Dos Sonhos*, *Da Interpretação*, os livros E, Z, H, Θ, I, Λ e Μ — cap. 1 a 9 — da *Metafísica* e a *Constituição de Atenas*. Não encontra-se nesta fase nenhuma obra que poderia ter sido a moral aristotélica definitiva.

2. A ÉTICA A NICÔMACO: GENERALIDADES

Esta obra pertence ao conjunto das assim chamadas obras esotéricas ou acroáticas (de *acroasis*, audição), destinadas ao interior da escola e escritas em forma de cursos ou tratados⁽¹⁰⁾. Sabemos que os livros IV, V e VI da *Ética a Eudemo* são os livros V, VI e VII da *nicomaquéia*. Como se tratava de um caderno de curso não destinado à publicação e como Aristóteles deu este curso várias vezes no último período de Atenas, introduzindo modificações em vários pontos, os "doublets" que hoje encontramos devem ser atribuídos ao primeiro editor que quis aproveitar tudo o que Aristóteles escrevera. Também a atual divisão artificial do livro em capítulos é obra do editor⁽¹¹⁾.

A idéia central da moral de Aristóteles é a da felicidade, que já aparecera no *Filebo* de Platão. Mas Aristóteles propõe um esquema diferente do platônico: considera a vida política que tem por ideal a virtude moral sob a guia da sabedoria; considera a vida de prazer numa perspectiva que visa superar o pessimismo de Platão e, finalmente, apresenta a vida de estudos cujo ideal é a contemplação na qual reside a verdadeira felicidade. O esquema do curso poderia ser apresentado assim: Tema: A FELICIDADE.

(10) Sobre a divisão das obras de Aristóteles em exotéricas e esotéricas, veja-se: R.A. Gauthier e J.Y. Jolif, op. cit., 36-44 (introdução).

(11) Cf.: R.A. Gauthier e J.Y. Jolif, op. cit., 45-46, espec. nota 118, e 54-58.

Prelúdio	— I, 1
Esquema da noção de felicidade	— I, 2-12
Análise da noção de felicidade (ou: Os componentes da felicidade):	
— A felicidade que nos revela a vida política.	
A VIRTUDE	— I, 13-VI
Apêndices: a meia-virtude: a continência	— VII, 1-11
a consequência da virtude: a amizade	— VIII-IX
— A felicidade que nos revela a vida de prazer:	
O PRAZER	— X, 1-5
— A felicidade que nos revela a vida de estudos:	
A CONTEMPLAÇÃO	— X, 6-9
Conclusão	— X, 10

3. A MORAL DE ARISTÓTELES: TRAÇOS FUNDAMENTAIS

Vimos que a *Ética* a Nicômaco situa-se na segunda fase do pensamento de Aristóteles, chamada instrumental-mecanicista, e é dentro deste quadro de transição que ela deve ser compreendida tanto nos seus traços fundamentais, que apresentaremos a seguir, como nos seus elementos mais característicos, dos quais consideraremos na parte seguinte a decisão moral.

3.1. *O homem é a alma*

Característica do pensamento instrumental-mecanicista de Aristóteles é a concepção do corpo como instrumento e não como obstáculo para a alma, estabelecendo assim uma relação de interesse e de proveito entre os dois, em benefício da alma que está hierarquicamente acima do corpo como o seu senhor.

Na alma, que é propriamente o homem, existe uma parte que comanda, a racional, e uma que obedece, a irracional. Esta última pode recusar-se a obedecer quando o seu desejo torna-se impermeável à razão; mas pode sujeitar-se à parte racional por meio de uma participação do desejo — que por si é irracional — na racionalidade, deixando-se impregnar por ela. Temos, então, um desejo razoável ou racional que Aristóteles chama *boúlesis*.

A parte racional é dividida em científica (intelecto especulativo), cujo objeto é a ciência, e calculativa opinativa (intelecto prático), que

tem o contingente por objeto(12). A diferença essencial entre o pensamento prático e o especulativo é que o primeiro é pensamento impregnado de desejo, que fixa os meios para obter o fim, enquanto que o segundo é o pensamento puro cujo fim é a contemplação. O fundamento da moral de Aristóteles pode ser resumido assim: "é porque nós somos o nosso espírito, e porque o corpo é para nós um outro, que toda a moral consiste em viver a vida do espírito e não a vida deste outro"(13).

3.2. *A felicidade é o bem que é o fim*

Toda ação ou produção e, de modo particular a ação moral, tende ao bem como a seu fim(14). Aristóteles mostra que a felicidade é o bem que todos buscam na vida e por isto, é o fim ao qual deve tender toda a nossa vida(15). Esta demonstração responde à questão básica

(12) Podemos notar nesta divisão da alma a influência de Platão: cf. Rep. V. 477 d. Na afirmação que a essência do homem reside na alma temos também a influência do platonismo ainda presente (cf. Leis, XII, 959 a-b) e que somente será superado de todo no tratado *Da Alma*.

(13) Cf.: R.A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris 1963, 45.

(14) "Toda arte e toda disciplina científica, e o mesmo vale para a ação e a intenção moral, tendem, todos concordam, para algum bem. Assim se proclamou justamente que o bem é aquilo para o qual todas as coisas tendem. É verdade que, entre o fim das ações e o das artes, há uma diferença que salta aos olhos: uns com efeito são as próprias atividades, outros são as obras exteriores às atividades. Ora, onde os fins são as obras exteriores às ações, as obras valem por natureza mais que as próprias atividades" (EN, I, 1, 1094 a 1-3).

(15) "Se, pois, todos os objetos de nossas ações são ordenados a um fim que desejamos por ele mesmo, — todo o resto não sendo desejado senão por ele —, e se nós não escolhemos as coisas por outra coisa, ir-se-ia assim ao infinito e o desejo seria vazio e vão, é evidente que este fim será o bem por excelência, o soberano bem" (EN, I, 1, 1094 a 18ss).

"Qual é, pois, o bem de cada uma dessas artes? Que seriam elas senão aquilo em vista do que operam?... Em toda ação exterior como em toda intenção moral é o fim, pois é em vista do fim que todos fazem tudo" (EN, I, 5, 1097 a 16).

"Ora, é evidente que o bem supremo é qualquer coisa de final. Ora, o que é perseguido por si mesmo nós chamamos mais final do que o que é perseguido por causa de outra coisa, e o que não é nunca escolhido por causa de outra coisa, nós o dizemos mais final do que é escolhido tanto por si como por aquela outra coisa. Em conclusão, nós chamamos final, pura e simplesmente, o que é sempre escolhido por si mesmo e nunca por causa de outra coisa. Ora, aos olhos de todos isto é, acima de tudo, a felicidade" (EN, I, 5, 1097 a 24-34).

"A felicidade é... o fim ao qual são ordenados todos os desejos de nossas ações" (EN, I, 5, 1097 b 20).

da vida moral que é a de saber qual seja o mais elevado de todos os bens que a ação humana pode se propor como fim. E, baseado no que poderíamos chamar de metafísica cosmológica da finalidade, ele apresenta a felicidade como um dever porque o homem só é feliz quando realiza o fim para o qual existe, o fim que lhe prescreve a razão como tarefa (*ergón*) de ser homem(16). Com efeito, a tarefa de um ser é aquela para a qual ele é feito e que, sendo o seu fim, define a sua essência.

A tarefa do homem é a tarefa da alma racional. O homem é seu pensamento, não como algo possuído mas na sua atividade atual. A felicidade do homem consiste no bom exercício do seu pensamento pela prática da virtude. Portanto, o soberano bem "é uma atividade da alma segundo a virtude, num modo de vida perfeito"(17).

3.3. *A virtude é o extremo que está no meio*

A virtude que aperfeiçoa a atividade da alma é a virtude da alma racional. Mas existe no homem uma parte desiderante que constitui o seu caráter (*ethos*), e esta deve ser submetida ao serviço da alma, tornando-se virtude moral.

Para Aristóteles existem duas virtudes do intelecto especulativo. Pela primeira, inseparável das virtudes morais do caráter, a alma comanda o corpo pelo imperativo da reta regra. Pela segunda, em si independente do corpo, a alma vive a sua vida de contempladora.

3.3.1. *As virtudes morais e a sabedoria*

Aristóteles diz que a virtude é um estado habitual que dirige a decisão, consistindo num justo meio relativo a nós, cuja norma é a regra moral, isto é, aquela mesma que lhe daria o sábio(18). Há, portanto, um aspecto objetivo, o justo meio, e outro subjetivo, relativo a nós, na virtude moral(19).

(16) "Mas, se nós colocamos como tarefa do homem uma certa vida, e se esta consiste numa atividade da alma, isto é, em ações indissoluvelmente ligadas à regra, e se a tarefa do homem bom é a de realizar isto bem e perfeitamente, e se cada coisa é bem realizada quando é segundo a própria virtude, então o bem do homem será uma atividade da alma segundo a virtude, e se há várias, segundo a melhor e mais acabada" (EN, I, 6, 1098 a 12-15).

(17) Cf.: R.A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris 1963, 55.

(18) Cf.: EN, II, 6, 1106 b 36.

(19) "Quanto às obras da virtude não basta que elas possuam tais ou quais ca-

Partindo metaforicamente de uma idéia quantitativa, isto, o justo meio como um intermediário entre um excesso e uma carência, Aristóteles tenta harmonizar na definição da virtude moral que se adquire pelo hábito(20), os dois aspectos sob um ponto de vista qualitativo, ou seja, o justo meio relativamente ao sujeito e às suas disposições que, na ordem do bem é propriamente um extremo(21).

Mas o justo meio relativamente a nós não é algo arbitrário ou puramente subjetivo. É verdade que para Aristóteles interessa menos a materialidade bruta da ação que a sua relação conosco; mas, o justo meio é qualidade de uma ação objetivamente determinada segundo a reta regra enunciada pela razão: o justo meio consiste em fazer o que se deve, quando se deve, nas circunstâncias em que se deve, para com as pessoas relativamente às quais se deve, pelo fim pelo qual se deve, como se deve(22).

A virtude como estado habitual é adquirida pela repetição de atos segundo a reta regra, isto é, atos penetrados de razão, que terminam por tornar razoável a nossa parte desiderante. Assim, o estado habitual é a qualidade do sujeito virtuoso que é, ao mesmo tempo, princípio de infalibilidade de seus atos e princípio de retidão da sua intenção, consistindo em fazer as coisas que são objetivamente virtuosas por elas mesmas, isto é, porque são belas(23).

racterísticas para serem cumpridas com justiça e temperança: é necessário que quem as cumpre possua, fazendo-as, certas disposições. Primeiro é necessário que as faça com conhecimento de causa. Depois, que as faça intencionalmente e em razão delas mesmas. Finalmente é preciso que na sua ação ele permaneça firme e imutável" (EN, II, 3, 1105 a 26ss).

"... diz-se das obra que elas são justas e temperadas quando são tais como as cumpriria o homem justo e temperante. Mas, para que o sujeito seja justo e temperante não basta que faça tais obras, é preciso que as faça como os homens justos e temperantes as fazem" (EN, II, 3, 1105 b 10ss).

(20) "Os estados habituais do caráter são o resultado da atividade que lhes é semelhante. É por esta razão que as atividades que exercemos devem ser dotadas de uma certa qualidade, pois os estados habituais do nosso caráter correspondem às qualidades dessas atividades" (EN, II, 1, 1103 b 21ss).

(21) "A virtude é um justo meio em relação a dois vícios, um pelo excesso e outro pela falta... Assim, considerando sua essência e a definição que exprime sua natureza, a virtude é um justo meio, mas na ordem da excelência do bem ela é um extremo" (EN, II, 6, 1107 a 2.5-7).

(22) Cf. EN, II, 5, 1106 b 21-24; III, 10, 1116 a 7; IV, 7, 1123 b 14; 11, 1126 b 5-6, 17-18.

(23) Cf. EN, II, 3, 1105 a 32; III, 10, 1115 b 13; IV, 4, 1122 b 7.

Virtude moral e sabedoria incluem-se mutuamente, não se podem definir uma sem a outra. A sabedoria, virtude do intelecto prático, é uma virtude intelectual e o conhecimento que lhe é próprio é um conhecimento específico. Como virtude ela é também um estado habitual em vista de uma tarefa que, neste caso, não consiste no justo meio mas em dizer a verdade(24). Porém, não a verdade pura mas a verdade da ação a ser feita. Eis a razão pela qual a sabedoria vai sempre junto com a virtude moral: ela dirige a decisão afirmando a verdade enquanto a virtude deseja o justo meio.

A sabedoria é a consciência do dever. Ela é a reta regra(25). Ora, o justo meio é o dever, isto é, aquilo mesmo que ordena a reta regra como imperativo(26). Aqui está uma das idéias centrais da ética de Aristóteles: a conformidade da ação com a sua medida, a regra racional, é o que faz dela um dever para nós. Assim, a sabedoria não é apenas uma regulação das nossas ações, mas ela exprime uma obrigação propriamente dita. A sabedoria não julga, ela decide; não conhece simplesmente, ela faz. Ela é, portanto, o princípio da decisão(27).

3.3.2. *A contemplação e a filosofia*

A ética de Aristóteles, na busca do mais elevado de todos os bens que a ação humana possa se propor como fim, apresenta a virtude suprema e o princípio da felicidade como um estado estritamente intelectual, isto é, a filosofia como estado habitual do intelecto especulativo, que habilita o homem para dizer a verdade porque ela é ciência

(24) Cf. EN, VI, 2, 1139 a 17 - b 12.

(25) Cf. EN, VI, 13, 1144 b 27-28.

(26) Cf. EN, IV, 3, 1121 b 12 (*eis tò méson kai tò déon*); III, 10, 1115 b 12; III, 13, 1119 b 17-18.

(27) "Mas, as partes racionais da alma sendo em número de duas, a sabedoria será a virtude da segunda dessas partes, isto é, da parte opinativa, pois a opinião tem por objeto o que pode ser de outro modo do que é, e a sabedoria também. Mas, certamente ela não é um estado habitual puramente racional; e eis um indício: um estado habitual pode desaparecer por via de esquecimento mas a sabedoria não" (EN, VI, 5, 1140 b 25-30).

"A sabedoria não tem por objeto somente os universais, mas ela deve também conhecer os singulares, pois ela dirige a ação e esta tem por domínio os singulares. Por isso certos homens que não possuem esta ciência estão melhor armados para a ação que os que a possuem: são pessoas de experiência. Ora, a sabedoria deve dirigir a ação. Por isso deve ter os dois conhecimentos, do universal e do singular, e se for possível escolher, de preferência este último" (EN, VI, 8, 1141 b 14-21).

e inteligência dos seres mais sublimes(28).

Para Aristóteles a contemplação não é simples posse da ciência, mas o seu uso, a sua atividade: é olhar atualmente uma verdade que já se aprendeu e que já se sabe(29). Por isso a contemplação propriamente dita é mais que a filosofia: ela é atividade enquanto que a filosofia é estado habitual. Resulta daí que a vida contemplativa, a atividade mais contínua que é possível ao homem(30), para Aristóteles não será tanto uma vida de estudos ou de busca da verdade, mas a vida consagrada a olhar as realidades mais sublimes que são as realidades divinas. Esta será a perfeição do homem, a mais elevada tarefa que ele poderá realizar porque, sendo propriamente a alma, a sua natureza é divina e só poderá ser plenificada por um objeto divino que seja o seu bem(31).

Entretanto, ao homem é impossível levar uma vida puramente contemplativa, abstando-se de qualquer participação na vida da cidade(32). É preciso fazer a tarefa do homem, mesmo que esta seja, na realidade, a tarefa de Deus. Fazer a tarefa de Deus (*athanatíxo* = fazer Deus) é o cume da nossa vida; mas no dia a dia da cidade é preciso fazer a tarefa de homem (*anthropeústhai* = fazer homem), isto significa que o ideal da vida é pensar e agir, contemplar e fazer, ser

(28) "A filosofia deve, por consequência, não somente conhecer as conclusões que decorrem dos princípios, mas ainda deve dizer a verdade sobre os próprios princípios. Por consequência, a filosofia será ao mesmo tempo inteligência e ciência, a inteligência dos princípios vindo, por assim dizer, coroar a ciência dos seres mais sublimes" (EN, VI, 7, 1141 a 17-19). Para entender tecnicamente o que Aristóteles chama de filosofia, devemos comparar a concepção de filosofia do livro VI da EN com a definição do cap. 3 do livro da *Metafísica*: em ambos a filosofia é ao mesmo tempo ciência dos seres mais sublimes ou da Primeira Substância e, por isso, inteligência dos primeiros princípios.

(29) Cf. Fis., VIII, 4, 255 a 33 - b 5; EN, VI, 3, 1139 b 21; VII, 5, 1146 b 31-35; 13, 1153 a 22-23; Da Alma, II, 1, 412 a 10-11, 22-23; 5, 417 a 21 - b 28; III, 8, 432 a 8-9; Met., Θ, 6, 1048 a 34-35; 8, 1050 a 11-15. Textos citados por R.A. Gauthier e J.Y. Jolif, op. cit., 885.

(30) "Ela é ainda (a contemplação) a mais contínua das nossas atividades: contemplar, com efeito, nós podemos fazer com muito mais continuidade que nos dedicar a qualquer outra ação" (EN, X, 7, 1177 a 21).

(31) Cf. EN, X, 7, 1177 a 15-16, b 28-30.

(32) Aristóteles, de fato, critica a concepção da vida contemplativa do platonismo: para Platão o ideal do contemplativo era Anaxágoras, que vivia em Atenas como um estrangeiro (*bíos xenikós*): cf. Pol., VII, 2, 1324 a 15-17.

filósofo e político ao mesmo tempo(33).

O ideal de vida para Aristóteles seria, portanto, uma vida mista (*bíos-sýn্থetos*) expressão cunhada por Ario Dídimos, discípulo do Liceu que escreveu um resumo da moral peripatética. Esta expressão não aparece nenhuma vez na obra de Aristóteles, mas traduz perfeitamente o seu pensamento(34).

4. O PRAZER É UM BEM

A doutrina do prazer de Aristóteles visa superar não só a concepção vulgar do prazer, como também as doutrinas dos partidários do prazer (Demócrito, Aristipo, Eudoxo) e as dos seus adversários (Antístenes, Epeusippo, Platão(35)).

Na Ética a Nicômaco encontramos dois tratados sobre o prazer: o primeiro forma a segunda parte do livro VII (capítulos 12-15), e o segundo constitui a primeira parte do livro X (capítulos 1-5). O primeiro pertence à Ética a Eudemo e só o segundo pertence propriamente à Ética a Nicômaco, isto é, o segundo curso de moral escrito por Aristóteles em Atenas, e ministrado no Liceu entre os anos 335 e 330. Interessa-nos aqui apresentar brevemente o conteúdo do segundo tratado, no qual Aristóteles tenta ir além do hedonismo e do anti-hedonismo(36).

No segundo tratado Aristóteles defende a tese do prazer como um todo indivisível, consequência necessária da atividade perfeita, que a aperfeiçoa como um acréscimo(37). Mas, a superação do hedonismo,

(33) Cf. R.A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris 1963, 108. Sobre os verbos *athanatíxo* e *anthropeúthai*, cf. H.G. Liddell; R. Scott; H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968.

(34) Cf. R.A. Gauthier e J.Y. Jolif, op. cit., 864.

(35) Quanto ao pensamento de Platão sobre o prazer é preciso distinguir duas fases: na primeira, representada pelo Górgias e pelo livro IX da *República*, ele condena os prazeres mistos; na segunda, representada pelo *Filebo*, ele faz a defesa dos prazeres puros.

(36) O primeiro tratado pode ser resumido assim: todo prazer é um bem (livro VII, 13) e, um certo prazer é o soberano bem (livro VII, 14-15).

(37) "Aos olhos de todos o ato de ver é acabado em todas as partes do tempo durante o qual ele dura, pois não falta nada que deveria vir juntar-se-lhe posteriormente para completar a sua essência. Ora, do mesmo modo é também o caso do prazer. Pois o prazer é uma espécie de todo indivisível e, em qualquer parte da sua duração que se o tomasse, não se teria nunca um pra-

consiste, propriamente, na afirmação que os prazeres são especificamente diferentes porque ligados a atividades especificamente diferentes. Posto que há ações moralmente boas e moralmente más, os prazeres a elas ligados o serão também(38). E, dado que há também uma hierarquia nas atividades boas, haverá também uma nos prazeres a elas ligados. E mais: como há uma atividade que é a tarefa do homem, haverá um prazer que é o próprio do homem, o seu soberano bem, que é o prazer de cumprir sua tarefa(39).

Vemos, portanto, que a questão para Aristóteles não está em agir pelo prazer, mas na lei teleológica que ordena ao homem tender a imitar sempre a atividade de Deus que é puro prazer: "buscando participar pela contemplação no prazer eterno de Deus, o filósofo não cede a um instinto, ele obedece à lei mesma da sua natureza reconhecida por sua razão. Ele realiza o seu dever de ser feliz"(40). Assim como o filósofo, distinguindo entre as atividades, realiza algumas e foge de outras, também quanto aos prazeres, foge de uns e busca como soberano bem a atividade-prazer que é a contemplação.

5. A DECISÃO MORAL

Vimos que na ética aristotélica o estado habitual é a qualidade do sujeito virtuoso, adquirido pela repetição de atos que procedem da virtude, isto é, atos penetrados de razão que, por força da repetição, acabam por tornar razoável a parte desiderante do homem. Neste sentido Aristóteles pode dizer que o virtuoso é infalível porque nele o desejo já está completamente submetido à razão, e nada pode incliná-lo

zer cuja essência seria mais acabada se tivesse durado mais tempo" (EN, X, 3, 1174 a 14-19).

"O prazer aperfeiçoa a atividade, mas não a aperfeiçoa da mesma maneira que a aperfeiçoa o objeto sentido e a faculdade que sente, posto que ambos sejam válidos... O prazer aperfeiçoa, pois, a atividade de onde ela procede, mas como uma espécie de fim que vem juntar-se a ela por acréscimo..." (EN, X, 4, 1174 b 23-26. 31-32).

- (38) "Ora, as atividades do pensamento diferem especificamente das atividades sensíveis, e estas atividades mesmas diferem especificamente entre si. Portanto, diferem também os prazeres que as aperfeiçoam" (EN, 5, 1175 a 26-28). A cada atividade corresponde, com efeito, um prazer que lhe é aparentado. Portanto, o prazer aparentado a uma atividade virtuosa é moralmente bom, o prazer aparentado a uma atividade má é perverso" (EN, X, 5, 1175 b 24ss).

- (39) "Aos olhos de todos cada espécie viva tem seu prazer próprio, como tem sua tarefa própria: o prazer de realizar sua tarefa" (EN, X, 1176 a 3).

- (40) Cf. R.A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris 1963, 117.

ao mal(41). É dentro desta perspectiva que deve ser compreendida a doutrina da decisão moral na Ética a Nicômaco.

O termo grego que se traduz por decisão é *proaíreseis*, que na obra de Aristóteles vai adquirir um sentido técnico muito preciso: agir *katà proaíresin* será agir de propósito deliberado, agir de bom grado, fazer o que já se tinha decidido, fazer o que se tinha a intenção de fazer (*proairoúmenos*)(42). Para Aristóteles a intenção de fazer alguma coisa traduz-se necessariamente em ato porque, na prática, ele identifica-se com a decisão. Embora distintas quanto ao objeto, isto é, a decisão dirige-se aos meios e a intenção ao fim, ambas identificam-se no ato virtuoso posto que a decisão dirige-se aos meios em vista de melhor alcançar o fim. A *proaíresis* não existe sem a *práxis*(43).

Diz-se normalmente que, na moral de Aristóteles, os fins justificam os meios, porém é preciso entender em que sentido Aristóteles pode sustentar esta afirmação. Para ele, como dissemos anteriormente, a retidão da intenção consistia em fazer as coisas que são objetivamente virtuosas por elas mesmas, isto é, porque é belo(44). A realidade objetiva da beleza é o que dá valor aos nossos atos, na medida que a intencionamos como o fim de nossa ação. Assim, estritamente falando, os meios não são queridos por eles mesmos e, portanto, não possuem valor moral em si mesmos. Há um primado da intenção no que diz respeito ao valor do ato: ela está objetivamente tendida para a beleza e, por isso, capta o valor objetivo do ato prescrito pela razão que conhece o belo(45). Assim sendo, uma vez intencionado o fim que é o belo, segue-se necessariamente a decisão de tomar os meios apropriados para alcançar o fim da virtude.

Devemos recordar aqui que o virtuoso de Aristóteles age sempre sob o imperativo da sabedoria que, como virtude do intelecto prático, inclui na sua própria contextura, o desejo e a virtude: a sabedoria é o princípio último da decisão que escolhe os meios para a ação moral. A sabedoria conhece o fim que a virtude realiza porque contém em si também o desejo (*boúlesis*(46)), sem o qual o conhecimento da

(41) Ver, por exemplo, o retrato do magnânimo em: IV, 8, 1124 b 6ss.

(42) Cf. EN, III, 4, 1111 b 9-10.

(43) Cf. EN, X, 8, 1178 a 34.

(44) Cf. EN, II, 3, 1105 a 32; III, 10, 1115 b 13; IV, 4, 1122 b 7.

(45) Cf. R.A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris 1963, 78-79. Também: EN, III, 4, 1111 b 4-6; 7, 1113 b 3-6; VIII, 15, 1163 a 22-23; IX, 1, 1164 b 1-2.

(46) Para uma compreensão exata do sentido do termo *boúlesis*, ver: R.A. Gauthier e J.Y. Jolif, op. cit., 193-194.

regra moral é ineficaz. Portanto, o papel da sabedoria como o princípio da decisão consiste em levar-nos a colocar os meios para alcançarmos o fim intencionado pelo desejo que já está impregnado de razão. Para agir bem é necessário, ao mesmo tempo, conhecer o objeto com verdade, e isto faz a sabedoria, e desejá-lo com retidão, o que é a obra da virtude moral. A ação será boa quando as duas coincidirem sobre o mesmo objeto, o que conduzirá necessariamente à decisão e, pela decisão, à ação. O imperativo da sabedoria inclui uma verdadeira obrigação moral porque ela é a regra que faz do ato que comanda, um dever, e é também o desejo plenamente tendido pela virtude, ou seja, decisão eficaz(47).

Em suma, o processo de decisão moral que conduz à ação é, para Aristóteles, equivalente ao processo de um silogismo: uma vez lançada luz sobre o meio de realizar o fim aspirado, a ação segue-se imediata e necessariamente, assim como no silogismo, uma vez que a menor foi assumida pela maior, segue-se imediatamente a conclusão. Na ação moral a intenção do fim joga o papel de maior e a determinação do meio a de menor(48).

6. CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

É tarefa árdua para quem não é filósofo, o mais feliz de todos os homens(49), fazer alguma consideração relevante sobre a ética de Aristóteles. Todavia, mesmo sem possuir o estado acabado (*sofia*) daquilo que o estado habitual (*filosofia*) é apenas o início(50), pretendemos concluir este pequeno trabalho com dois comentários que pensamos serem questões abertas e relevantes para a problemática ética atual.

(47) Cf. R.A. Gauthier e J.Y. Jolif, op. cit., 576-578.

(48) Cf. EN, VI, 13, 1144 a 31-32; VII, 5, 1147 a 26-33; Met., Θ, 5, 1048 a 11-15. Cf. tb., R.A. Gauthier e J.Y. Jolif, op. cit., 202.

(49) "O homem cuja atividade toda consiste em exercitar seu intelecto e em cultivá-lo, não é ao mesmo tempo o mais completo e o mais amado pelos deuses? Mas, o mais amado pelos deuses será também, segundo a verdade, o mais feliz. Por esta via chega-se à mesma conclusão: o filósofo será, de todos os homens, o mais feliz" (EN, X, 9, 1179 a 23.30-32).

(50) "A felicidade não vai sem mistura íntima com o prazer. Mas, a mais agradável das atividades da virtude, todos concordam, é a filosofia. O que há de seguro, aos olhos de todos que a ela se dedicam, é que a pesquisa filosófica traz em seu seio prazeres maravilhosos de estabilidade e de pureza" (EN, X, 7, 1177 a 22-26).

6.1. *Uma ética teleológica em chave cosmológica*

A Ética a Nicômaco, como vimos, situa-se na fase instrumental-mecanicista do pensamento de Aristóteles e reflete os traços característicos desta fase: superação do pessimismo platônico relativamente ao corpo; afirmação de que há uma alma em todo animal, sendo o homem apenas um degrau mais elevado de uma escala; afirmação da superioridade da alma com relação ao corpo mas, sem manter com ele nenhuma unidade substancial ou qualquer transcendência.

Aristóteles apresenta a felicidade, o soberano bem, como o fim para o qual o homem existe. O fim (*télos*) é o que determina a tarefa (*ergón*) de todo existente porque define a sua essência. Quanto à ação moral, o primeiro e fundamental critério para que seja bem sucedida é a sua orientação para o seu *télos*. Todavia, este *télos* deve ser visto na chave da dinâmica imanente da natureza cósmica porque o sujeito moral, a alma racional, não possuindo qualquer transcendência sobre o *cósmos*, está imerso na *dýnamis do seu movimento* global, que orienta-se para um fim, realizando o seu bem(51).

Neste sentido, a categoria moral não se liberta da categoria natural e, propriamente falando, acabam por identificar-se: a bondade moral coincide com a retidão natural porque ambas encontram sua expressão no *télos*. Seja esta uma primeira observação sobre a teleologia de Aristóteles quanto à ação moral. Vejamos ainda uma segunda.

Afirmando que a ação reta consiste em fazer as coisas que são objetivamente virtuosas por elas mesmas, porque é belo, Aristóteles submete a ação à realidade objetiva da beleza, de modo que a ação moral, coincidindo com a beleza, seja o seu próprio fim. Contudo, depois de ter feito da ação virtuosa um fim absoluto, Aristóteles parece fazer dela um meio para chegar à contemplação, que ele afirma ser a única atividade verdadeiramente amada por ela mesma(52).

(51) Deve-se lembrar aqui que, para Aristóteles, existe uma complementariedade entre a causa eficiente e a causa final, isto é, o movimento cósmico é um movimento orgânico entre as duas causas, a eficiente e a final. O mesmo ocorre com a ação moral: Cf. EN, I, 6, 1098 a 12-15; II, 3, 1105 a 32; III, 10, 1115 b 13; IV, 4, 1122 b 7.

(52) "Concordar-se-á também que a atividade contemplativa é a única atividade que é amada por ela mesma. Pois não se tira nenhum benefício fora daquele mesmo de contemplar, enquanto que das atividades práticas nós tiramos sempre alguma vantagem, pequena ou grande, fora da própria ação" (EN, X, 7, 1177 b 1-3).

A solução de Aristóteles para esta dificuldade consiste em que tanto o ato de virtude como o de contemplação são atos intelectuais: o primeiro do intelecto prático e o segundo do especulativo. Porém, parece que não resulta clara a relação entre o ato do intelecto prático e o do especulativo, mesmo que se diga que o valor do ato de virtude não está na sua ordenação ao ato de contemplar mas no fato mesmo que ele seja prescrito pela razão. Em outras palavras: mesmo afirmando que a razão não prescreve o ato porque ele esteja diretamente ordenado à contemplação mas só indiretamente, pois na medida vem que o realize eu me racionalizo, Aristóteles acaba por tirar furtivamente da virtude moral, aquilo que antes afirmara, ou seja, que é um fim em si mesma.

Este ponto frágil do pensamento de Aristóteles deve ser atribuído ao fato que a antropologia subjacente a esta fase intermediária do seu pensamento, ainda se expressa em chave cosmológica. O Aristóteles da *Ética a Nicômaco* é o biólogo que elaborou uma antropologia instrumentalizada na qual a alma está hierarquicamente acima do corpo, sendo este apenas um instrumento que deve colaborar com a sua felicidade nesta vida que é única. E, deste ponto parte a segunda consideração de conjunto que pretendemos fazer.

6.2. *Uma ética racional em chave pragmatista*

Na divisão bipartidária do intelecto humano que nos apresenta Aristóteles, a sabedoria é a virtude do intelecto prático enquanto que a filosofia é a do intelecto especulativo. A filosofia está ordenada à contemplação de Deus enquanto que a sabedoria dirige-se aos atos humanos como senhora da parte desiderante, em vista de enunciar-lhe imperativamente a regra racional a ser seguida(53).

Assim sendo, a sabedoria, ciência da parte calculadora do intelecto, é a que se encarrega de operar o segundo critério para que a ação moral seja bem sucedida, isto é, a análise das circunstâncias concretas nas quais se desenvolve a ação, e a escolha do meio adequado para ela. O primeiro e fundamental critério, como vimos anteriormente, é o *télós*. A decisão moral reta exige uma análise das circunstâncias que são relevantes para a ação moral(54). Esta análise das circunstâncias, entretanto, é de tipo *sui generis*, ou seja, ela não é a simples consideração dos fatores envolvidos na ação, mas ela se desenvolve já à luz do *télós*.

(53) Cf. EN, VI, 5, 1140 b 25-30; 7, 1141 a 17-19, 1141 b 2.

(54) Cf. EN, X, 9, 1179 a 23-32.

los pressuposto, pois a sabedoria, virtude intelectual, é a que conhece o singular e o universal ao mesmo tempo(55). No horizonte da teleologia, o indivíduo interpreta as circunstâncias, de modo que elas não são consideradas enquanto tais, mas na sua proporcionalidade ao *télos* pressuposto. Este ponto não apresenta dificuldades.

Com relação à escolha dos meios, o pensamento de Aristóteles esbarra na sua maior dificuldade. O meio representa o elemento desconhecido a ser descoberto pelo sujeito, como o mais apto para realizar de modo virtuoso o *télos* intencionado. O meio adequado deve exprimir a proporcionalidade entre as circunstâncias concretas e o *télos* visado. E o meio é o único objeto da decisão moral(56). É neste ponto que a experiência joga um papel decisivo.

Em última análise, é a experiência acumulada pelo virtuoso que lhe permite individuar o meio mais adequado para atingir o fim. O papel da experiência é, como vemos, totalmente utilitário e pragmático: ela ensina com a própria prática. Todo o esforço do sujeito moral não se dirige a descoberta do *télos*, nem mesmo à análise das circunstâncias concretas, mas sobre a individualização do meio, à luz da própria experiência moral. Por esta razão Aristóteles pode afirmar que agir moralmente é agir segundo a reta regra, isto é, aquela mesma que daria o sábio; ou ainda, que as obras são moralmente boas quando elas são feitas pelo virtuoso, do modo como as faria o virtuoso; e mais, que as pessoas de experiência estão melhor armadas para a ação do que as que só possuem a ciência, devendo-se, em caso de escolha, preferir o conhecimento do singular ao do universal no que se refere à ação moral(57).

Ao fundar sobre a sabedoria a sua ética, Aristóteles consegue dar-lhe um fundamento racional. Mas, fazendo da sabedoria uma virtude que opera só com os meios, deixa à experiência prática um papel desproporcionalmente grande num edifício ético que pretende ser todo racional. Coube, aos Estóicos formular o fundamento da regra moral em termos de lei natural, na qual se exprimiria a razão de Deus, último fundamento racional de toda moral.

(55) Cf. EN, VI, 8, 1141 b 14-21.

(56) "Enfim, nós deliberamos não sobre os fins mas somente sobre os meios" (EN, III, 5, 1112 b 11).

(57) "A virtude é um estado habitual que conduz à decisão, consistindo num justo meio relativamente a nós, cuja norma é a regra moral, isto é, aquela mesma que lhe daria o sábio" (EN, II, 6, 1106 b 36). Cf. tb. II, 3, 1105 b 10; VI, 8, 1141 b 14-21.